

TEST-KÉP, MÁS-KÉP, LÉT-KÉPZETEK

Absztrakt

Tematikus számunk számos írása jól illusztrálja: sem a Test, sem a Lélek nem független a társadalmi létformák, konvenciók, kapcsolatok, normák mindennapi megjelenésmódjában is rejtve mutatkozó környezeti hatásoktól, a test-lélek politikai környezetétől, interpretációjától, magamutatásától. A lét képei és ritmusai ugyanakkor folytonos kapcsolathálózati milióbe zárják, korlátozzák vagy serkentik, biológiai vagy szakrális szintéren is összefüggésrendbe tagolják az egyes testek kifejeződéseit, a lelkek kisugárzásait. Írásomban a test-képhez kapcsolódó lét-képzetek és a Máságról való fogalmi hálók közegében tekintek át egy részkérdést, mely művészeti testformációk és politikai erőgyakorlás alapján is szemünk előtt áll, mégis láthatatlan marad, vagy értelmezhetetlen rejtélyként él tovább. Elsőbb a művészet-antropológiai, majd egy politikai antropológiai, végül egy megismeréstudományi aspektust választok ki, hogy ezekkel a test-koncepciók és a politikai test szerepviselkedési, interpretatív és empirikus világa felé közelítsek.

Abstract

Many of our thematic issue illustrate well: neither the Body nor the Spirit are independent of the environmental impacts of social life forms, conventions, relationships, norms in everyday appearance, the political environment, narrative interpretation, and self-exhibition of the body-soul. The images and rhythms of being at the same time closed, restrict or stimulate a continuous network of relationships, combine the expressions of individual bodies, the radiations of souls, in a biological or sacred context. In my study, I look at a question in the context of the life imagery linked to the body image and the conceptual network of the Other, which is in front of our eyes on the basis of artistic bodyforms and political exertion, yet it remains invisible or continues to be an intelligible mystery. First I choose an art-anthropology, then a political anthropology, and finally an epistemological aspect, to approach these concepts of the body

and the role-playing, interpretative and empirical worlds of the political body.

Lét-kép és műalkotás

„...az emberek vergődnek a jó és a rossz között; de aztán, úgy látszik, mindinkább csalódot: mert ahogy majdnem mindig, legalábbis a kelleténél többször, a gonosz diadalmaskodott, mégpedig különösebb erőfeszítés nélkül. És még csak hatásos sem volt; inkább csak kínos; mert az derült ki belőle, hogy tökéletlen a teremtés. Jó ötlet volt az ember, csak épp a kivitel hibázott. Valahogy nem klappolt a test és a lélek. Talán majd legközelebb. Cohn káddis-t mondott”.

Bernard Malamud: *Isteni kegyelem*, 46. old.¹

Ahhoz, hogy a „teremtés tökéletessége” tapinthatóan megjelenhessen, tündöklése ne csak igéző képzet legyen, s hogy test és lélek „klappoljon” valamilyen, bizonyosra kell a jó és rossz közötti vergődés érzékletes képe, képessége és alkotói víziója, majd-hogynem „üzenete” is. Befogadói oldalon persze mindez már műalkotás és emberkép, kultúrák és civilizációk, teremtéstörténetek és interpretációk kérdésévé lesz, miképpen az is, hogyan beszél a politika a test révén, s hogyan keresik a rossz diadalmaskodása ellenében a kegyelmet, az összecsiszoló-dási megoldások esélyeit azok, akikre ez a feladat hárul, vagy akik magukra veszik gondját annak is, beláthatóvá tegyék, miként küzdi ki magának önállóságát, helyét és szereptudatát minden emberi test, társadalmi test, gondolatok testesülése, érzelmek testülete, testek a városban, a mindennapi életben, a politikában, a jelképekben, a létben...!?

Testről szólni – kiadósabb Kant-, Descartes-, Lévi-Strauss- vagy Mary Douglas-interpretációk nélkül – aligha érdemes, de itt mégis kerülendő, már terjedelmi és terjengősségi szempontból is.

1 Fordította Bart István. (God's Grace, New York, 1982). Modern könyvtár, 500. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.

A test-felfogások kötetei a kortárs body-arttól a gender-interpretációkon át, a tabu-históriától az antropogén társadalmi környezetkultúra körvonalazása nélkül csak mesketébe illő körvonalak lennének, alapos tematikus monográfia tárgyaként is több kötetnyi. Itt erre sem módom, sem hozzávaló tudásom... – néhány utalással „kecsegtetném” csupán az Olvasót, nem többel. A lélekszakirodalmat mintegy hatszor ekkorára becsülve, még ennél is kevesebb az esély valami nem parciális-periferiális témakörbe vágni. Amit alább mégis megpróbálok, egy hármas osztatú közelítés lenne. Ennek első traktusában a művészeti tér test-interpretációs kihívásainak egyik kulcsművével, Bartók táncművészeti kompozícióiból font jelentés-együttes kérdésével merészkedem elő...; erre építve egy második lépcsőn a test-konceptiók és a kulturálisan létező ember mint a politikai, társadalmi test szerepviseelője kerül elő eltérő értelmezésekben...; majd befejezőképpen az emberre fókuszáló megismeréstudományi interpretációk egy talán méltatlanul kevésbé értékelt-értelmezett területe, az érzékelések empirikus világa kerül kipirgálásaim körébe. Evidenciának tartom, hogy keresgélesem, olvasataim nem válaszok, hanem szerencsés esetben is csupán kérdések, kérdezősködések, feladat- vagy kutatási témameghatározások, melyek alaposabb kidolgozása saját (vagy bárkinek szívesen kölcsönadható...!) jövődbeli kutatások tárgya lehetne talán..., s nemhogy a teljesség igényével-ígéretével nem kecsegtet, de talán alapkérdésekkel sem.

Kezdve tehát az empirikusabb tapasztalat felől..., befogadói élmény és elemzésre méltó kérdéskör együttes jelentkezésén kaptam rajta magam, hogy azután válaszok felé kutakodva rábredhessek a parttalan, élethosszan sem befejezhető kutatási témakör kínálkozására. Egy zenei esemény ürügyén hallottam Gergye Krisztiánt, aki a Fischer Iván és a Budapesti Fesztiválzenekar számára készített koreográfiáiról nyilatkozva (egy idén májusi bemutatóhoz kapcsolódva) Bartók Béla *A csodálatos mandarin* és *A fából faragott királyfi* című műveihez megformált produkciójában alkalmazza azokat a sok-sok évig tanult és gyakorolt jávai táncmozdulatokat (meg kortárs táncművészeti megoldásokat is) magukba foglaló kompozíciós elemeket, melyek önvallomása szerint létfilozófia szellemében és bábszerű, eszközállapotú testképben hordozzák azt, ami ebben az akut koreográfiai és Bartók-felfogási elgondolásában a bemutatón

megjelenik. Gergye a magyar koreográfusok között is kisebbségben van, életútját tekintve sem „szimplán” a szabványos balettképző kurzusokon gyarapodott, hanem évekig egészségügyi szakképzettségű ápolóként szolgált egy pszichiátriai osztályon, s lett volna festőművész vagy pszichológus is, ha nem ismerkedik meg egy jávai tánctanárral, s nem csábul el Indonéziáig, majd kerül vissza évek tapasztalataival és a nagy létkérdések határaiig elmerészkedő tragikus önanalízis igényével. Felfogásának, testhasználati mintázatának és esztétikai megformáltságainak hátterében húzódó filozofikus és morálteológiai, pszichológiai és test-elméleti önkifejezések sokasága lakozik tehát. Meg tapasztalata is annak, amit a testben hordozott lélek, s a lélekben lakozó test egyaránt kifejezhet. Egyszerre próbál leíró és távolságtartó, ugyanakkor értelmező és önkifejező lenni. Önmagáról (is) gondolkodik, s ezzel objektivitást teremt, de mert a világról is képet alkot mozdulatai révén, ezzel szubjektívvá teszi a jelentésteret. Öntörvényűségben érezheti magát abban a „gondolkodó balettáncos” körben, amelynek vonzásterében a testképek, a test mint ember-léptékű kifejező eszköz a normák rendjét, a színészvilág szabályait és a bábkultúra örökségét egyaránt magán, fizikai testén viseli. Emögött persze a tér használata áll, a térben élés és test-észlelés pompája vagy szomorúsága, végtelensége és kilátástalansága..., de nem különbül a zene, amelynek testét a tánc(os) testéhez hangolni még kihívóbb feladat, mikor egy kamaraterem színpadán, a zenekar „résében” táncolja el a monumentális bartóki jelenetek (erdő, hegyek, vizek, szelek, sodrások, szerelmek, életek és halálok) perfekt jeleneteit. Vagyis: „...amikor a zenével behatárolt tér úgy képzelhető el, 'mint a testemben folyó vér...' Hihetetlen világteremtés az egész... Nem szeretem, ha valami középszerűen lappang. Legyen súlya a létezésünknek! ... Nem azért megyek fel a színpadra, hogy polgárpukkaszkodjak. Ha valakit provokálok, akkor az én vagyok. Ez a saját határim feszegetése” – nyilatkozza minderről.²

Gergye felfogásában a színház, a zene, a zenei alapú mozgás, s mindaz, ami ezt körülveszi (vagyis a szcéna egésze, a zenekar, közönség, hangszerek, hangok mintegy fizikai közelsége), s hasonlóképp a bábszínház is „olyan műfaj, amihez tudni kell táncolni, amihez zenei érzék és színészet is kell. Igazi szintézis. Fantasztikus rituálé életre kelteni egy halott anyagot”.

² http://hvg.hu/kultura/20170506_Sokszor_nem_lehetett_tudni_ki_a_bolond_es_ki_az_apolo

Ekképpen a zene a test közvetítésével inkább színház lesz, mindent „befedő”, keretező, áthangoló és közvetlen teljesség, melynél serkentőbb nemigen képzelhető el. A hangszerek és a zenekar közvetlen „keretező” mivolta ugyan magát a mozgásdinamikát is behatárolja valamelyest, de a teljes „opera-színpados” korábbi változatokban *A csodálatos mandarin* című pantomim és *A fából faragott királyfi* mint táncjáték ellentétes érzületeket is kiváltott. Nemcsak az egy programban, egy estén és egymás után színpadra vitt „Három Bartók” esteken, hanem ennél sokkal mélyebben, mélyítve a test felé is, kitérve a lélek mélységei felé is. Bartók első próbálkozásai, a Balázs Béla szövegére írott táncjáték harsány sikere után „a Lengyel Menyhért történetére komponált pantomim megbotránkoztatást és elutasítást váltott ki, az 1926-os kölni bemutató után be is tiltották. A budapesti Operaház csak 1956-ban tűzte műsorára, azóta viszont a magyar zenetörténet egyik kimagasló csúcsteljesítményeként kivívta állandó helyét a koncerttermekben és a táncszínpadokon”. Sőt: „Nehezebb sors jutott *A csodálatos mandarinnak*, amelynek színpadi pályája botránnyal indult: a Szenkár Jenő vezényelte 1926-os kölni bemutató után a város főpolgármestere, Konrad Adenauer betiltotta a mű további előadásait. Bartók a Nyugatban talált rá Lengyel Menyhért történetére, amelynek megzenésítésébe 1918-ban fogott bele. 'Pokoli muzsika lesz, ha sikerül, az eleje... rettenetes zsvaj, csörömpölés, csörtetés, tülkölés; egy világváros utcai forgatagából vezetem be a hallgatót az apache-tanyára' – írta feleségének a zeneszerző, aki Lengyel Menyhért pantomim-szövegkönyvében az emberi lét nagy kérdéseit, férfi és nő, szenvedély és kiszolgáltatottság, gyönyör és fájdalom ösképleteit fedezte fel és zenésítette meg”.³

A test tárgyiasítása valamelyest, de talán kevésbé a *Kékszakállú herceg várá*-ban, némiképpen már a *Fából faragott* elbeszélésében (ahol a báb csábossága iránti léleklendülés előbódítja a hercegkisasszonyt a maga elzárt kastélyából, s csak miután a természet erőivel meg kell küzdenie, juthat vissza a báb-mivoltát levetkőző szerelmes ifjúhoz), de leginkább a Mandarin „mellékszerepében” feltűnő Lány alakjában teljesedik ki: a test tárgyiasítását, kiszolgáltatottságát s az apacsoknak (eufemizált megnevezése a kintartott vagy szex-rabszolgaként birtokolt lány mellett feltűnő kültelki selyemfiúknak), végül a keleti misztikummal töltött Mandarin szenvedé-

3 <https://www.bfz.hu/event/12>

lyességének testiségét idézi mindez, aminek továbbgondolása és lapos asszociációktól mentes értelmezése a mindenkori néző vagy befogadó felfogásán is múlik.⁴

Gergye Krisztián mint „fából faragott királyfi” és mint „Mandarin” is a koreográfiával, a sűrített mozgulatok beszűkített „színpadi” terében a „lenyűgöző helyzetek” uralásával, „tűpontos érzelmi helyzetek ábrázolásával” és hiteles érzelmek tolmácsolásaképpen alakítja (prekonceptiók nélküli) attrakcióját. Tánc-csoportjának tagjaival s a táncjáték vagy a pantomim eszköztárával nemcsak kortárs táncot, hanem extrém kihívásként a Mandarint megjelenítő keleti tánckultúra sokrétegű komplexitását is föl-idezi, segítségével értelmezi át (és újra) az Idegen, a Más, a „nem közülünk való” lény beilleszkedés-képtelen helyzetét. Ezzel az érzékiségen túli érzékenység élhető-átélhető mivoltát, a pantomim kegyetlen történetén túli világot prekonceptió-mentesen mutatja föl, saját testen át, saját lelki attrakcióként. A saját kultúrától idegen jávai test-formanyelv a Mandarin személyiségjegyeként emberi lény kilétét, mozgásnyelvében a Más milyenség megidézésével a perfektualizált szereptulajdonítások mezőjét hatja át. A Mandarin „személyiségekre” formált-karakterizált típusai (mímelt karakterei vagy parafrázisokra épülő „tipológiája”, a Diák, az Öreg gavallér fazonja például, de akár a kintartottat őrző stricik arcúata is) és a „harminc perces gyilok” szituatív eljátszása olyan (nemcsak belső, zenei, de „külső” atmoszférikus) kontrasztot teremt, amely mind a bartóki szándéknak, zenei megformáltságnak, mind pedig korunk kisebbség-érzúleteinek is tökéletes asszociációs teret kínál. Ehhez még mintegy ráadásaképpen a Mandarint megelőző táncjáték közel egyórás zenei anyagának is úgy kell helyet kapnia Gergye és társulata mozgásában, hogy ki- és betöltsék a szűkre formált táncteret, de egyúttal jelentéssel ruházzák fel a hangok tengerét, fuvallatait, dramaturgiáját, humorát, iróniáját, szomorúságát és beteljesült boldogságosságát. A Fabáb szerepében pedig a tánc-szintér mint egy báb működésének tere az, amit átfed a mozgás testi elevenségével, a kontaktusok sokaságával, a díszletek nélküli test elementáris kiszolgáltatottságának élményével. Organikus mozgás és mesterkelt bábhelyzet, „vendég”járás és álságosság, mesterkéltesség és természetesség kontrasztjai a bábjáték és a pantomim szereposztásaiban már nemcsak

4 Egy régebbi, Harangozó Gyula koreografálta Mandarin-részletet (Seregi László rendezésében) Pártay Lilla egykori főszereplésével láthatóvá tettek itt: <https://www.youtube.com/watch?v=6dU7rIIRIO8>

a lány, a férfi és nő viszonya, a szerelem tárgyiasulási élményvonásaként tűnnek elő, hanem a társadalmi szerepekben kiütköző „másság” ellentmondásossága a *képzelt természet* és a *képzelt emberi* mivoltában is markánsan jelen van, hangsúlyt kap. Ahol mindenki marionett (a Mandarin emberfelettsége és a Lány organikus szereplehetősége a „természetesnek” tekintett mozgásképletek kontrasztjában), ott a túlkaraktárizált marionett-mozgást a pantomim visszafogottsága fejezi ki, a báb-létben pedig a környezet és az Idegen viszonya az igazán izgalmas és „kisebbségi”.⁵

A koreográfusi út, a saját életvezetés keresésének akár bartóki útja, akár a keleti misztikummal kiegészülő improvizációs szabadság alkotói útja valamifajta „találkozást” kínál a megtörténő és a felkutatott, az eseményeknek alárendeltség és „betiltottak” vagy diszkrimináltak közötti „úrben”. A kihívó találkozások pályái nemcsak formavilágot, képi vagy képzet (spirituális, tehát a „láthatón túli” és melletti) mozgáspályák felé csábítást is jelentenek, szimbolizálnak. Fenségesség, pátoz nélküli, átideologizált kulturális maszlag került például a Mandarin alakjára a korábbi feldolgozások során, pantomimból baletté tették, a Lány szerepét tárgyiasított léthelyzetre és morális felülnézeti pont kijelölésére használták, s a mese mai történésként átélhetősége épp ezért a báb és a valóságos, a „hús-vér” és a formalitásokat hordozó, instrumentalizálódó embert mai mivoltában leleplezően megmutatható Egyénről vall. A manipuláció, a hatalmi helyzeteknek kiszolgáltatottság, a rasszizmus, az antifeminista düh, az önmagától különbözőt mindenkor ellenségnek felfogó vaskosság kap itt érzékeny, sőt érzéki megjelenítést, a nő tárgyiasítása és a macsóság divatja mint épp az ösztön és felettes én közötti kontrasztot, belső és társadalmi viadalt tükrözi. A Férfi hatalmi és elnyomói „jogosultságai”, a manipulálhatóság és a női mivolt tárgyiasíthatóságának esélye épp a mai, kortárs politikai / „P.C.”-mentes/ gagyogásban a férfuralom eszköztárát is szimbolizálhatná akár..., az ellenszenv és vonzalom, félelem és szolgálatkészség zsigerisége épp azt a lenyűgöző, ösztönös vadságot emeli érzéki történetbe, lelki folyamatba – még a Mandarint is áldozattá tevő, mágikus pillanatát hangokká leképező esendőségbe –, amely Bartók korának feszengő hangulatait is zene-dramaturgiá-

5 Az előadásról készült zenei interjú-műsorban erről Gergey Igen impozáns összefoglalóval nyilatkozik a *Klubrádió* Molnár Szabolcs vezette *Felütés* adásában (2017. május 10.), lásd itt: http://www.klubradio.hu/bview.php?bid=archiv_n

ba fogalmazó komponensi tökéletességére ad részmagyarázatokat. Az utókor, mi magunk, no meg a világ történései tehetnek arról, hogy a hajdanvolt történet maisága különösebb erőltettség nélkül is megvilágítható, testileg átélhető, szimbolikus szférán és életvalóságon belüli élménnyé tehető. A Test és Lélek harmóniái épp a harmónia-hiányban kulminálnak, ami tartalmuk szerint alapvető tanulság, mindez viszont a test harmonikus testesedésének, térbe-illeszkedésének dramaturgiájával a belső összhang és sugározható nagy szimbiózis teljességét öszszegzi. A sikátorok pedig, a zenekari árok „rései” és ritmusközei, valamint a drámai jelenetek helyszínei, melyek közt a mindenkori „mandarinság” az emberlét létfilozófiájának és a zenei világképek sokrétű értelmezés-történeteinek is keretet adnak, e zenei szcénában nem egzakt díszletek, hanem saját létmódjaink és értékrendjeink mindenkori akusztikai környezetei. Saját létünk alkalmi koreográfusaiként azonban még riasztó mennyiségű tudás hiányával vagyunk adósak saját pantomimjeink megformálásához, avagy ahhoz, hogy a Testről a Lélek révén, a Lélekről a Test fölismerésének és megnyilvánításának aspektusából szólhassunk...

Más-kép az önképben (is)

„Nincs értelme azt mondani, hogy a lélek illúzió vagy ideológiai következmény. De annak igen, hogy létezik, realitása van, hogy a test körül, a test felületén, a testen belül állandóan létrejön azon hatalom működése következtében, amely a megbüntetteknek nehezedik – illetve általánosabban azokra, akikre felügyelnek, akiket betörnek és megjavítanak, az örültekre, a gyerekekre, az iskolásokra, a gyarmatosítottakra, azokra, akiket valamilyen termelőgépezethez rögzítenek, s életük végéig ellenőrzés alatt tartanak”.
Michel Foucault: *Felügyelet és büntetés*, 1990:42.

Pantomimek és korszakos mímélések persze nemcsak a kulturálisan létező, önkifejezési megoldásokat kereső változatokban érdekesek. Lehete persze részletesebben idézni Thomas Manntól a Doktor Faustus keletkezése közben írott napló amerikai színészekre vonatkozó jegyzeteit, melyekből az interpretációs háttér és a kulturális miliőre jellemző kifejezési eszköztár sajátos kölcsönhatásai,

a természetesség szabályozottságai világlanak elő... Lehetne a test-kép, testhasználat, test-identitás rejtésének és kibontásainak történeti dilemmáit földézni a Bahtyin- vagy Gargantua-értelmezések köréből, beleértve mitikus jegyeket, jelképi kiességet, szimbolizációs folyamatok megannyi évszázadát/évezredét is. Vagy lehetne a báb-lét és szabadság kérdéskörében közelebről is megnevezni a festőnek és építésznek készülő, párizsi és németországi expresszív önkifejezési stílusban korszakosan újat alkotó Lában Rudolf koreográfiáit, melyekben az 1910–20 körüli ezoterikus világképek európai befogadásának újrakonstruált kozmikus rendet idéző (persze alapvetően antropozófiai) tónusai szólnak meg: a mozdulat szerinte nem leír, hanem jelentést hordoz: „A mozdulat jelentést hordoz, de nem lerajzol, és nem leír. A valódi tánc nem mindennapi életünkről, hanem az őserőkről szól” (Lában 2008). A „muzdulatkórusok”, kreatív dinamikák, „térharmonia-elmélet” és ez „erő-áradás-tér-idő” szerkezetbe illesztett jelentéstani elgondolások Schönberg zeneelméletére épülő kompozíciós univerzumban fogamzódnak meg, s messze nem függetlenek Lában német (náci korszaki), majd olasz időszakában is indirekten politikai kontextualitásaitól, sem attól, hogy akár ipari szakmunkáról, akár táncnyelvi megújításról van szó, a jungi lélektan útján odáig jut, hogy a mozdulatminőség leírásával emberi alkatokat lehet meghatározni, ezek tempóival és idejével a térhasználat áramlásait lehet szabályozni. A mozdulatnyelvészeti és koreológiai gyakorlata hátterében mélyen ott van a térhasználat és a zeneiség értelmezési problematikája, a táncbeliség és a társadalmi korélmény, az interpretálhatóság és a manipulálhatóság egész komplex ismeretanyaga is.⁶ Nem lenne érdektelen egyszer még a kegyetlenség és a „pszichikai meztelenség” kultúratörténeti dimenzióit is úgy áttekinteni, hogy abban ne csupán az Artaud-féle színház destrukciója, a posztdramatikus színház nyugati kultúrába ékelődő gyökerei és a „reprezentáció kultúrájának reprezentatív modellje” (Derrida) kaphasson hangsúlyt, hanem mindebben a természet és kultúra, mítosz és logosz, test és lélek szembeállítás is megvilágítható legyen (bővebben lásd Orbán 2014:15-36).

Tehát nincs szó arról, hogy efféle mozgásközeli és jelentés-tipológiai vázlatot ne alkottak volna már számosan (Descartes késői írásaiban példák sokasága rejlik, a filozófiatörténet telis-teli van test-felfogással Arisztotelész, Platón, Vico, Kant, He-

gel, Heidegger, Gehlen, Husserl, Lacan, Lévinas, Merleau-Ponty, Sartre, Derrida, vagy Heller Ágnes, Vajda Mihály, Gábor György, Biczó Gábor, Sutyák Tibor műveiben, hogy a pszichológusok, műtörténészek, esztéták irányába már ne is próbáljak kitérni...). Inkább korlátozom magam azonban, mielőtt még a test antropológiája és a megjelenítés jelentéstörténete valamiféle teljesebb körkép, összefüggés-háló vagy mutatkozáselmélet felé kényszerítené.

A fentebb jelzés-értékkel körbe járt zenei jelentés-tér talán itt kényszeríthető/csalogatható abba a megközelítésbe illesztve, mely írásom lényege felé terelhetne. Érdekes a Bartók-felfogások és a vizuális megjelenítés filozófia-történettel párhuzamos interpretációit is figyelembe venni olyan nézőpontból, mely a színpadi szcénát legtöbbször alárendeli a fizikai látvány-test és a fonikai (hangokból fölépített) entitás közötti kölcsönhatásoknak: az opera és a színpadi műfajok mint „manierista többlettel”, az arisztokratikus és a „természetellenes” megjelenítés hagyományával élő megoldások a legkonvencionálisabban nem a valóság-referenciára, hanem a képzetes szépségre, a testesült ideára, a tragikus-romantikus jelképtárra építik közlendőiket, s ennek alárendelve a testet mintegy „metafikcióként” kezelik, megjelenését valamely (akár sokszoros) tükröjték eszközeinek mutatják, s így a testkép-minősítések nem mások, mint a „látványtest” kiegészülései a hangkultusz (vagy hangfétis) hordozó-mivoltával (Csehy 2014:47).⁷

A test-konceptiók, mint az opera testébe épített eljárás módok megannyi értelmezési aspektust

7 „Az operaközhelyek mára elválaszthatatlanokká váltak a testkép minősítésétől, épp ezért, ha előadáscentrikus módon közelítjük meg a kérdést, célszerűnek beiktatni a fonikus és a látványtest fogalmát. A fonikus test elsősorban a fizikumtól, a vizualitástól elvonatkoztatható, hangokból felépített entitásként funkcionál, és a hangkultusz, illetve hangfétis hordozója lesz mintegy függetlenül az előadó konkrét fizikai valóságától vagy testi vonzerejétől. Ezzel a tradícióval szemben a kortárs operában és zenedramában látványosan felértékelődik a test mint látvány, mint önazonos vizuális konstrukció jelentősége, az igény szerinti zsírleszívásos szerepazonosság. A látványtest térhódítása a fizikum kiemelése a show, a pop kultúra, a celeb-kultúra hatására az opera műfajába is beférközött, és nem pusztán a nőiesség- vagy férfiaságeszmény jelenkori paradigmáihoz való igazodásban, hanem a kukkoló jellegű megnyilvánulásokban is, pl. a beteg test, az intim testi folyamatok iránti fokozott érdeklődésben” (bővebben lásd Csehy 2014:47-58).

6 Mélységelességi szempontból útmutató ehhez Fügedi 2016:35-40.

fölsorolandóvá tesznek (Csehy egész „tipológiai vázlatot” formáz a „test operatív” formált színi produkcióiból, lásd i.h.), de test és lélek zenei és táncművészeti korpuszokon túli „aktualitásaitól”, az etnomuzikológia és a táncbeliségben megmutató kinematográfiai testesülés további analógiáitól itt most visszavonulva inkább arra irányítanék figyelmet, ami az interpretációk lehetősége és a korélmény, az időiség felületei és a test-képek elemzéseiről a viselkedésmódok egy messzibb tartományába vezet talán. Nem menekedvén attól, hogy a Foucault-mottó tanulsága, a mindenkori uralmi felügyelet és időiség tér-határait mint olyanokat vonjam be figyelmem körébe, amelyek a mindenkori testet a mindenkori lelkeknek teszik kiszolgáltatottá, s viszont is, a kiszolgáltatottságok teste nem a szenvedőké csupán, nem is az örököké, hanem a folyamatos kölcsönhatásoké, a reflektív interferenciáké.

Rövidebbre fogalmazva: maga a test, a viselkedés, a történeti kontextus helyi érvényessége, s ennek „keretezése” a megismeréstudományi interpretációk felől nézve valahol a testesülés, a kiteljesedések és szimbolikus tartalmak vidékére vezet. Érdemes emlékeztetni Lányi Gusztáv nagyívű elemzésére, melyben egy kontinuos történeti képpel járja körül a rendszerváltás politikai pszichológiai természetrajzát épp a test és szimbolikus környezete szempontjából (Lányi 1999, 2001), vagy Heller Ágnes életművének „biopolitikai” időszakára (Heller 1993–1994), Szabó Miklós doktori disszertációjára, melyben a mindenkori genocídiumok sosem csak a védtelenek áldozatvállalásai (2017), vagy Featherstone fogyasztói testről szóló monográfiájára (1997), Csabai Márta és Erős Ferenc testhár-identitás feldolgozására (2000), a Kapitány-házaspár „láthatatlan világokról”, „szellemi termelési módokról” és adaptációs stratégiákról szóló monográfiáiban (2000, 2007, 2013) is kellő gazdagsággal megjelenő elemzéseire – de mindezek végigvitelére, választékos hivatkozás-tárra is kiterjedő megidézésére nyilván nincs itt mód. Szándékom szerint a test-koncepciók és a kulturálisan létező ember mint a politikai és társadalmi test szerepviseelője leginkább a korélmény és ennek interpretálhatósága terén kellene megfogalmazódjon az alábbiakban, s mert erről jószerivel egész konferenciányi anyag áll rendelkezésre (Géczi János – András Ferenc szerk. 2014) az orvosi antropológia roppant kiterjedt értelmezés-tartományain túl is (Lázár – Pikó 2012; Helman 2001), az alábbiakban nem kanyarodom el a politika teste, az állam teste, a viselkedésmódok

testesülése felé, hanem szűkítem fókuszomat két olyan tartomány felé, melyek belátása még vázlatosan is a lélekfejtés irányába vezet a Más-kép és Önkép kölcsönhatásait, test és lélek kontinuos párbeszédeit.

Készítetést éreznék ezt a fejezetet is ott kezdeni, ahol az egyén test-felfogása és a test-képek forgalmazása mindig egy adott korszakosság keretei között mutatkozik. Az első aspektust talán a politikai vagy állam-test és az egyén viszonyának kérdéskörébe lehetne terelni, részint úgy, ahogyan Michel Foucault teszi munkatársai kíséretében az *En, Pierre Rivière...* kötetben (1999), részint pedig a kultúra mint kommunikatív összhata és az ember mint közösségi lény reflexív viszonya szempontjából. (A fentebb utalt egész Bartók-interpretációs lélekpróba, Lábán mozdulatnyelvészeti vagy Eugenio Barba testszimbolikus felfogásmódja – mely a kínai színházi tradícióban a mindig ellenkező irányból induló testmozgások jelentéstartalmait vezeti vissza a lélek-kifejeződések mélyvilágáig... – lényegében egyetlen momentum sem független az uralmi viszonyok, a testek és akaródzások megnyilvánításának politikai, közviselkedési, erkölcsi és esztétikai minimál-programjaitól! Apróbb filozófiai szövegrészletek idézése nélkül is úgy látom: a társadalmi-közösségi lélek történeti tagoltsága valamifajta bizonytalansághoz, átmenetiséghez, alakatlanabb mintázathoz kötődik, mihelyt a kortapasztalat nem fejezhető (vagy nem fejeződik ki) a test és politikum megértő kölcsönhatása terén. Ugyanakkor viszont épp a hatalom szimbolikus világába betörni igyekvő társadalmi test a saját akaratát lehet képes olyan „üres helyekre” (lieux vide) bejuttatni, melyeket a test-szabályozásra törekvő államiavult világ (ha időlegesen is, de állandóan valahol) nyitva hagy a politikai szcena valamely sarkában (a legevidensebb szakirodalom ehhez Foucault megannyi munkájában, Claude Lefort és Pierre Clastres java életművében található, lásd még erről Merényi 2017, Sutyák 2003, továbbá a hatalom test-esztétikájáról Faragó 2016). Ennek nem pusztán az a tétje, hogy a Test a szimbolikus önértékesítésben mindig is kifejezi a maga történetileg partikuláris függésmódjait, hanem az is, hogy e szimbolikus küzdésben örökkön örökké szerepet játszik a szenvedés- és megváltástörténet (vö. Metz, Molnár), a kulturális mintaváltozatok és fogyasztási normák (Csabai – Erős, Featherstone, Kapitány) mellett a hatalomgyakorlás és a kiszolgáltatottság kölcsönösen formált Rend- és Tudás-fogalma is (lásd Lefort, Schmitt,

Merleau-Ponty, Foucault). A társadalmi tagoltságban megjelenő test-interpretációk ugyanis a látható hatalmi zártság és szociális tagolódás szférái mellett a szimbolikus felosztások megannyi rétegét is magukba foglalják, a test mindenkor legitimációs aktusa javarészt szimbolikus, s ekként mind a Rend, mind a Tudás mezőitől is elválasztott (vagy leginkább talán „kommunikatív”). De elkülönöződése egyben a képzel (vagy képzelteként tételezett) Másik legitimálásának eszköze is. A hatalom – mint a szimbolikus rend fenntartója, őre és fogalmának is felügyelője – nem tisztán a társadalmat zárja be, nem legfőképpen az identitást korlátozza, hanem a szimbolikus felosztás révén befogad vagy épp kirekeszt minden olyan (jelzett, jelölhető, definiálható) testiséget, mely eszköze lehet a kortárs kihívások és hatalmi beszédmódok hektikus normaközvetítésének (közbeszéd, kommunikatív aktusok, jogi kontroll, esztétikai szabályozás, közlési interferenciák ellenőrzése, stb. szintjén, vagy épp a művészetek terén). Sőt: az uralmi aspektus, a test-határok manipulálása, a testiség jelöltté és jelölővé változtatása voltaképpen olyan szövegstratégia is, mely a narratív figyelem fókuszába emeli a test-hatások egészét – mint erre Bartók Mandarinja, Foucault Pierre Rivière-je, Douglas „kockázatviselő Másik” tipológiája, Clastres „vad harcosa” egyaránt sokréteguen utal –, s valójában a jelről jelre, szimbólumhasználatról szimbólumtárra, tapasztalati megértéstől politikai piacra viteli módra tekintet nélkül állandó alárendeltségbe is tereli mindezeket.¹ A lényeg mégsem csupán a le-szorító, elnyomó, uralmi főiséget vagy nagyhatalmi hübriszt átélő (le)kezelésmód, hanem a szimbolikus testbeszéd, test-hatás-szabályozások, kizárások és bekebelezések egész *kommunikatív* gépezete, ennek fennmaradása és működtetése a közléstartományok, idő-terek, kölcsönös kiszolgáltatottsági relációk esetében. A hatalmi testesztétika végső soron a tapasztalati megértés olyan tartományaira is kiterjed, mint a művészetek, a testfogalmak, az identitások, a szerepek, a testmanipulációk, s legfőképp maga az időiség is, melynek megjelenítésében mind a zenei-szenikai önmegfogalmazásnak, mind a szimbolikus rendfogalmaknak, mind az esztétikai kánonoknak és tabuknak, mind pedig a közléspiaci vagy fogyasztási terméké változtatott kifejezéstárnak meghatározó minőségei játszanak vezérszerepet, egyben visszaható erőként formálják a hatalmi tekintély-teret is.

1 Erről bővebben olvasható Barthes, Ricoeur, Frye, Ortner, Turner vagy Douglas munkáiban.

A hatalmi tér nyitottsága, zártsága, felosztottsága vagy rejtettségei tehát mindenkor magukba foglalták és foglalják a felügyelet és büntetés, ellenőrzés és beavatkozás agresszivitása mellett a felügyelő-beavatkozónak is kortudatba, adott állapotba, hozott körülmények közé, kényszer-rendszerbe illeszkedését és a kölcsönhatások elfogadását! A hagyományos (vagy a polgári fejlődés során immár azzá vált) legitimációs folyamatokban a politikum mint képzet is kiegészül a szimbolikus rend intézményesülésének, normarendjének, szabadság-feltételeinek és diskurzus-fogalmainak kényszereivel, többé-kevésbé ráhatással a hatalom reprodukálásának időbeliségére. A hatalmi diskurzusmezőben éppúgy jelen van a test-felfogások és lélek-narratívák készlete, ahogyan jelen volt a múlt bármely időszakában és bármely időterének felfogásmódjai között... Mégpedig részben ellentétben is az egyén fizikai test-tapasztalatával, részben ezt narratíván a „lélek-tapasztalat” terhére fölépítve. A „két test”-felfogás, mint Durkheim óta, Mary Douglas átértelmezése nyomán, Mauss-on és Ortner szimbólumfejtéseiben is messze túl a mai narratívák között már legtöbbször a Turner-formálta (szimbólumok erdeje) változatban válik ismeretessé – s a legrövidebben talán Frye egyszerűsített definícióiba simul bele: valami, amit ismerünk, holott nincs is jelen. Ilyen a testpolitikai hatalom érvényesülése, a biopolitika harsány sugárzása, a test-esztétikum egész sodrása a fizikai testtől eltávolodó stilizáltságon át a „lánylegény” és az „intermentalitás” (Horváth Júlia Borbála megjelenítette) köztes verzióig, vagy a Ricoeur „episztemológiai politikában” feltárt szubverzív jelentéstartalmiig.

Itt most túl azon, hogy az „ethnoscience” viselkedéstudományi körvonalait vagy a kognitív antropológia természetfogalmakkal összefüggő belátásait részletezni vagy idézgetni próbálnám, el kell kanyarodjak röviden a „testben rejlő lélek” mint örök talány felé. Mégpedig elsőként is azon az alapon, ahogyan a Durkheim kifejtette kettősség, az individuális, organikus-biológikus lény és a morális, társadalmi „szociális test” felfogása (majd nyomában Mauss hangján már a test eszköz-mivoltának és technikáinak meghatározása is) elvezet a test optimális és az állam racionális működésmódját hipotézisként vállaló dualitásig. Túl a respektált szerzők kétségtelen (és koruk tudományában nemegyszer kivételes) mélybúvárlataiig, de még jóval tovább is a XX. századi szociológiai pezsdülésben a test-definiálás odáig kalauzolta az érdeklődőt, hogy a test/lélek, szubjektum/objektum, egyén/társadalom, világ/túlvilág képzetével a fennálló uralmi állapo-

tok szervezett megoldásait kereshesse, ezek közötti konfliktusokban és kollíziókban magát az örök dualitást találja meg, addig a szimbolikus szférák, a pszichés rendek vagy kommunikatív körvonalazások már tételezhetnék azt is, hogy e kettősség nem akadály, hanem harmónia kérdése. Ahogy harmónia kérdése a zene teste és a mozdulat hangja, úgy az ember teste sem pusztán viselkedéstechnikai eszköz, hanem konstruktív (Bourdieu tollán és Ortner definíciójával: „gyökér-metaforákra” ható, kidolgozó) tudatállapot függvénye is. A testre szervezett közösség, a morális-intellektuális komplexitásra szervezett nyugati államfogalom rétegzettsége ugyanakkor a klasszikus harmónia-keresések vidékére vezette az antropológusokat és szociálpszichológusokat, kultúrakutatókat vagy lélekbúvárokat is, akik mintegy mellőzve a fizikai/társadalmi, naturális/racionális osztottság kínáló elbeszélhetőségét, nem közelebb, mint az emberi világot az anyagi lét szubjektumának és a társadalmi test-kép holisztikus magyarázatának vidékére invitáltak. Akik példaképpen az emberi tapasztalásban, megértő alkalmazkodásban remélik megnevezni a valóságvilágok fölérendelt rendszerét, azok a megérthetőség derűjével, az eseményekre közvetlenül következő magyarázhatóságokkal tekintik fölözthatónak magát az egész rendszert – ez azonban már nem az államtest lapidáris metaforájának feleltethető meg, hanem inkább a reflektált, kihívás/válasz kölcsönkapcsolatra épülő szituációk függő változó mivoltára érzékenyít. Ebben a nézőpontban fogant Claude Lefort politikai- és ideológiatörténeti interpretációja, aki a valós tudást a releváns kérdésfelvetéssel, a szimbolizált társadalmi jelenségeket a referáló és önreflektív tapasztalattal megválaszolhatónak látva kínált sajátos rálátást a politikai antropológus Pierre Clastres számára.

Lefort még „az eseményekkel egylényegű, közös emberi tapasztalásban (flesh) gyökereztetni meg a társadalmat, mint a valóság területeinek felosztását, annak komprehenzív rendszerét, mely egyben a politika tétje is. Ez a társadalomtest azonban nem szükségszerűen azonos az államtest metaforájával, noha van egy, a reflektivitást megelőző viszonylagos egysége. A politikai tapasztalat jellegét értjük félre, ha benne mesterségesen szubjektumot és objektumot állítunk fel. A testileg szituált érzéklőről elmondhatjuk, hogy gondolkodása egyszerre színre vitel is, melynek tudása (pl. arról, mi a valós) önmagát szimbolizálja testi jelenlétével, a jelenben kinyilvánítva az önmagára vonatkozó látás képességét. A politikai észlelés tapasztalatcse-

re, melyben a résztvevő egyben jelentéshordozó, aki 'lát' és 'látva van'. A politikai tudás ennyiben a teátrális művészete, lévén a valósról való megnyilatkozás mindig egy olyan tudásról tanúskodik, mely nem hozható játékba a megismeréssel, a látható értelmezésével (Merényi 2017).² Ezt a fajta értelmezési mezőt a történelem eseményvonulatainak olyasfajta áttekintése adja, melyben a politikai tapasztalat az érzékelő, az észlelet, vagyis a politikum természete felől tekinti megragadható szövedéknek, misztikus szövetnek és „az eseményben kikristályosodó struktúrák mögött egy létrejövő szervező erő” fölsejlő tapasztalatának. „Úgy látták, a politikai gondolkodás szabadsága nem függetleníthető az emberi lét intézményesülő, társadalmi együttélésben kidolgozásra kerülő történetiségétől. Nyomon követve kiütkeresésüket a hatalom absztraktt, intézményi analíziseként felfogott politikától az eredendően szimbolikus természetű politikum kérdéséig jutunk. Míg Clastres vad törzseiben az osztatlanság vágya az, ami az erőszak centrifugális logikáján keresztül érvényre jut, Lefort a modern társadalomban megnyíló újfajta érzékenységet, tapasztalati- és létmódot kapcsolja az azt megalapozó történeti feltételekhez” (Merényi uo.).

Merényi hosszabb idézése itt azért indokolt, mert ismertetőjében fölhívja a figyelmet arra is, milyen zavartalannak látszó rend miféle kölcsönös szubjektivitásokra ható történetisége láttatja indokolthatónak, hogy a politikum szükségképpen definiálatlan és bizonytalan demokrácia-tételezése miképp írja felül azt, hogy az „egység és disszemináció (az elválasztó árkok újraásása) együttesen biztosítja a konvergenciát a társadalmi funkció gépezete és cselekvő alanya közötti” állapotát, s ugyanígy az is, hogy a civil társadalom antipolitikája elvitathatja a politikum szükségtelenné vált történetiségét, hisz immár „az osztatlanság szociológiai vágyát az erőszak centrifugális logikája elégíti ki”.³ Amikor tehát napjaink demokráciájának alapvető problémájaként fogalmazható meg, hogy „a társadalmi rend *zavartalan* objektivitása az egymásra ható egyének szubjektivitása révén működik, mely összekapcsolja a hasonlókat, értelemmel ruházza fel a helyzetüket. Az egyének alakítása szükségtelenné teszi a politikum bizonytalan, történeti közvetítését. Lefort felfogása mögött ezzel szemben egy történetileg alávetett csoport olyan politikai tapasztalata áll,

2 Lefort 1986:98. – idézi Merényi

3 Clastres 2015:91. – idézi Merényi

mellyel saját történelmének szubjektumává válik a modern társadalomban. /.../ Az autonómiát társadalmi jelenségként alapozza meg, mint a láthatóvá tett szubjektum tudása az önmegértés érdekében. Szembeötlő az eltérés attól a leírástól, amit Clastres a törzsi harcos szubjektumáról ad.⁴ A harcos cselekvése egyéni vállalkozás, melyet nem mindenki akar. Jutalma dicsőség vagy szegyen, melyet egyedül a törzs adhat meg. Erőszak és identitás mélyen összefonódik, hiszen a vállalkozás végtelen, a harcos soha nem lehet teljesen önmaga. Clastres számára ez a szabadság immanens forrása” (Merényi uo.). Ha tehát a politikai mezők szekularizálásának, az egyén mint szükségképpen harcos immanens küzdelmének szemlélői lehetünk, vajon jogosultak vagyunk-e mintegy lebecsülni a harcos szerepének, a nyers egyenlőtlenségen belüli győzelem-képességnek, teste szimbolikus jelentőségének értékét és holisztikus keretbe, identitáskonstrukciók közegébe helyezésének evidenciáját? Hiszen ahol nemcsak a póre barbárság látható, ahol a performatív politika és nyers egyenlőtlenségek feloldásának megoldásai sem tisztán leírhatóak, ott jelen lehet-e a politikum megértésének józanabb nézőpontja, mint amelyet a politikai antropológusok és politikai filozófusok ekképpen elbeszélésmódja kínál?

Lét-képzetek

„Az antropológia teljesen vakon (vagy talán egyszerű struccpolitika volna ez?), valami homályos bizonyosságtól vezetettve elsiklik egy olyan terület felett, amelyet lehetetlen meghatározni a szellem, lélek, test, eksztázis stb. fogalmi mentén, de amelynek középpontjában nem más áll, mint a

Halál:

az teszi fel az utolsó, csúfondáros kérdést”

Pierre Clastres: *Az erőszak archeológiája*.

Qadmon Kiadó, Budapest, 2015:18.

Nem pusztán a test végességének, s az emberlét időiségének kérdései fekszenek a fentebb végigjárt gondolatmenet előterében. De ténylegesen, amikor az emberre fókuszáló megismeréstudományi aspektusok kerülnek az érdeklődés fényébe, nehezen kerülhető el, amire Merényi is figyelmeztet Clastres kapcsán, hogy az emberiség történetének hegeli fel-

fogása (és a Lefort által körvonalazott emberi jogi szubsztantív megalapozás) egyfajta „demokratikus szimbolizáció” alapintézménye lehetne, ha a történő események mint reprezentációk mögötti társadalmi lét-elemzés is megjelenhetne a konfliktusok, tapasztalatok és versengő horizontok árnyékában. „A törzs identitását nem társadalmi valóságából, annak formájából meríti, azt szimbolikusként fogadja el, amely nem önmagától származik (ti. mint akiket az adott területre rendeltek, hogy ott saját Törvényüket képviseljék). E Törvényt a törzs valóságosan is a testükbe égeti, ugyanakkor nem állnak olyan uralom alatt, mely tőlük kívülálló és saját törvényességének megteremtője...” /.../ „A társadalom-fogalmunk utal annak politikai meghatározására, ám kiüresíti magát, ha nem saját megalapozójaként tűnik fel. A szimbolikus elkülönöződés nem azonosítható választásként, még ha látható is az igény, hogy az emberiség saját történelmét annak előkészítéseként lássa, hogy az a jó élet feltételeit készíti elő a gondviselés vagy saját erőfeszítései nyomán. Lefort és Clastres számára az ellentmondás elméleti feloldása helyett a cél annak vizsgálata, hogyan kerül megfogalmazásra és hogyan működik e megfogalmazott paradoxon az emberi társadalmakban. Az imagináció és a szimbolikus ugyanis kölcsönösen feltételezik egymást, de kettejük között nem egy elméleti rendszer, politikai diskurzus vagy intézmény, de nem is az egyének választásai, hanem a politikai tapasztalat maga teremt benső kapcsolatot” (Merényi uo.).

Amit innen kiemelnék: az ellentmondás a megfogalmazott paradoxonok körül, az imaginált-szimbolikus feltételezettség, s a belső kapcsolat. Eredendő szándékom szerint írásom szinte egésze erre a „Test-kép”, „Más-kép”, „Lét-kép” hármasságra épül, s ehelyütt már csak a lét-képzetek felmutatása lenne maradék feladatomban. Ez azonban nem megy a test, a „tökéletes test”, a „harcos teste” és a „társadalmi szelf” mának szóló, kommunikatív és identitás-formáló figuráinak megidézése nélkül.

Clastres még úgy vélte: a „történelem nélküli népek” egyben azt is jelképezik, ami az Állam elleni harcuk története.⁵ S ebben már jelen van nemcsak a hetvenes évek egyetemes néprajzának, etnológiájának korszakos kérdésköre a törzs- és államfejlődés kérdésköreiben, hanem magának a Lévi-Strauss követőjeként egyhamar strukturalistává (is) lett Clastres-nek kutatói, az „új antro-

4 Clastres 2015:118.

5 <https://archoeontreletat.wordpress.com/category/pierre-clastres/>

pológia” megteremtésének reményében alkotói oeuvre-jét kiteljesítő alapkérdése – mellesleg egy kvázi-totális szabadságfelfogás is –, amely a mindenkorai társadalomszervezet és a fölérendelődő intézményrendszer kiegészés-képességét teszteli, vagy inkább szembeállít ezzel olyan társadalmiságot, mely uralmi fölény és gyarmatosító akarat nélkül (helyett) kívánja egyéni termelési szereplőt valamely dinamikus együttműködésben, önkéntes társulásban és öngazgatási autonómiában látni. Clastres tanulmánykötete világosan mutatja, hogy szerzője mennyire „testesült” kora társadalmában, ugyanakkor szemben is állt ugyanezzel, mint az *A vad harcos nyomorúsága* című esszéjéből kiviláglik,⁶ hogy ugyanis a hivatásos harcos státusz birtokosa nemcsak elismerést és legitim szerepkört, önbecsülést élvez, de a teljes társadalommal való viszonyához hozzátartozik a „cserefolyamat” végeredménye is: a harcos szükségképpen halála, vagy a csatamezőkön, vagy társadalmi szerepfunkciója fenntarthatatlansága, a közösség egészére veszélyesnek látszó túlhatalma okán, s végül mitológiai jelentősége. A könyv címében rejlő direkt utalás az „archeológiára” nem pusztán a múlt feltárása lenne a jelenre maradt leletek, régészeti felfedezések ürügyén, vagy az ezekből megfejthető-kibontható-feltételezhető jelentéstartalmak és közlésterek leíró felhasználása. Hanem maga a létezés régészete, az emberi társadalmak egyik legsibb fegyvertárának, az erőszaknak középpontba állításával, a személyes részvételen alapuló tudás-gyűjtés, a résztvevő megfigyelésen és elemzésen gyarapított tudás összegző felmutatása, a tradíciók és szabálykövetési modellek indián kultúrákban (guayaki, guarani, chulupi, aché, janomami, stb.) értelmezhetővé váló és modern társadalomtudományba illeszkedően tanulságossá tett körkép vállalása, vagyis mindezek *reprezentálása* révén.⁷

Clastres még *A társadalom az állam ellen* kötetében (1974) szembesítette olvasóit azzal, hogy

6 eredeti közlés: *Libre*, 1977, No 2. 69-109.

7 Clastres 1963 és 1974 között kutatott dél-amerikai indiánok között, ezekből a terepmunkáiból állította össze kötetét (*Chronique des indiens Guayaki*, 1972; *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*, 1974; *La Société contre l'État*, 1974; *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, 1977; *Recherches d'anthropologie politique*, 1980; *Mythologie des indiens Chulupi*, 1992.), s közben 1974-től Tudományos Kutatások Nemzeti Központja (CNRS) munkatársa, valamint 1975-től kutatás- és tanszékvezető a párizsi École Pratique des Hautes Études-ön.

nemcsak az állam intézményét az egyetemes fejlődés egyik csúcspontjának tartó, s az evolucionista felfogásokban érdekelt (leginkább amerikai etnológiai) érvelések ellenében szól, de úgy látja: a politikai antropológia épp attól kaphat létjogot, hogy kimondhatja a kényszerítésre képtelen, vagy „nemkényszerítő” állam és a „primitívnek” titulált törzsi világ államtalan szerveződmódjának magasrendűségét. Dél-amerikai terepkutatásai nyomán fennen bizonyította, hogy a primitívnek mondott társadalmak mindig fundamentálisan egalitáriusak, nehezítik az anyagi fölösleg és ebből adódóan a társadalmi egyenlőtlenségek megteremtődését is. *Az erőszak archeológiájában* további számos teoretikus és eseti példát is fölhalmoz ennek az archaikus életvilágnak egyértelmű létjogáról, sőt előnyéről és hasznáról is. Az „ellen”-teóriával egyben az egyenrangú egyének közötti parancsolási viszonyt és engedelmességi kényszer szükségességét is elvitatja, az uralom archeológiai mélyrétegeiben pedig a gazdaságilag még alá nem rendelt és erőszakkal kívülről még el nem nyomott népekről-népcsoportokról szól. Az elsődleges társadalmi szerveződmódok (horda, törzs) belátásai és interpretációi szerinte nem olyanok, amelyek „még nem fedezték volna föl az Állam mindenhatóságának fontosságát”, hanem épp olyanok, amelyek ezt nem is kívánják fölfedezni és politikai rendszerükben az uralomviselő/ alárendelt kettősséget sem óhajtják megvalósítani, intézményesíteni. Mondhatnánk úgy is: intézményesítették a nemintézményesítés elvét, s a jellemző vonás inkább a főnökség békefenntartó, segítő, a lehető legjobb feltételeket teremtő szerepkörének hangsúlyozása, amely munkamegosztásban, s nem profithasznót remélő termelékenységben teljesedik ki. Ebből a szempontból például a folytonos harcban álló törzsi népek, amelyek életviteli és megélhetési stratégiája az állam- vagy osztálynélküli állapot fennmaradására irányul, a maguk kis csoportlétszáma, az életviteli állandóság és a centrifugális hatások, csoporton kívüli befolyások csökkentése érdekében az „osztatlanságot” kell fenntartsák, hordaközösségi autonómiájukat és etnokulturális másságukat védekezéssel kell biztosítsák, s mindezzel nem éppen a háborúzást kívánják fenntartani, hanem a belső/külső ellentmondások csökkentésében kell hatékonyak legyenek. A mindezek során kialakuló „vademberi” mi-közösség (in-group, groupe d'intérêt) a kívülről kényszerítő bomlasztás és a belülről is feszítő szereptulajdonítások közegében ki kell alakítsa a harcosok körét („kasztját”), amely viszont

abból áll, hogy mi-közösség egyes tagjai individuális szereplőkké válnak, egyedekké változnak át, s mint harcosok sose békélhetnek meg senkivel, életükben férfivá növekedésük kezdetétől egészen halálukig folytonosan küzdeniük kell. A „vad harcos nyomorúságának” pszichés terheltségen felüli velejárája viszont, hogy a sorsválasztás és szereptulajdonítás kihat nemcsak a belső erőviszonyokra, korosztályi szerepekre, családfunkciók teljesülésére, testük és lelkük küzdésre kimunkálására, de a törzsi csoport egész berendezkedésére is. Clastres könyve, az etnocídium, a hatalomviselés, a háború és a harcosok szerepkörének szentelt tanulmányai ezt a komplex közeget világítják meg korszakos fölismerések és empirikus leírások révén – de itt most számunkra annyiban fontos, hogy magát a harcos testét, „a vad harcos nyomorúságát” jeleníti meg olyan mitikus elbeszélésben és elemző pillantások nyomán, amelyek a test és a lelkiség belső viszonyrendjét fölébe emelik a társadalomszerkezeti szerepnek, állami intézménységnek, történeti intencióknak is.

Semmiképp sem terhelném az Olvasót itt azzal, hogy rakatnyi könyvet, forrást, fogalomtárat idézsek a narratív történetformák, a test-tapasztalat, a test-éthoszok, test-képek köréből (persze utalni érdemes a fentiek mellett még Pászka 2009; Vermes 2006; Keszeg 2014; Berszán 2014; András 2014; Beck – Giddens – Lash 1994; Hannerz 1992; Faragó 2016; Foucault 1988). Amit hangsúlyozni szeretnék, az a korélmény interpretálhatóságának, a személyiség és a test társadalmi testesülésének folyamata, s ennek idői, végső soron művészeti analógiái, végül narratív elbeszélései. A politika teste, a nyilvánosság testületei, az abszolutisztikus társadalmi uralom testet öltései, s ezek viszonya a hagyományos kifejezési eszköztárral, szimbólumokkal, kölcsönhatásokkal – talán végképp ellehetetlenült, legalábbis alaposan megváltozott a modernitás és globalitás időszakában. A narratív figyelem és a test „poétikai viszonyokká” változott/változtatott idői tere nemcsak a testmanipulációk, hagyományátírások, kiszolgáltatottsági mutatók terén, hanem magukban a szövegstratégiákban is mintegy átírára, kulturális távolságok kezelésére változott. Paul Ricoeur írta például, hogy „minden hermeneutika végső céljainak egyike a kulturális távolság ellenében folytatott küzdelem” (Ricoeur 2001a, b) – és hasonlókat találunk Gadamer-nél, Jan és Aleida Assmann-nál, Foucault-nál, Ulrich Beck-nél vagy Appadurainál is. A történetiség és a távolság, a társadalmi test és a testetlen lélek problematikája is

visszaköszön Foucault-nál mint tudás és hatalom, test-technika és lélekkrabság kérdése: a „lélek történelmi realitása a keresztény teológia által bemutatott lélektől eltérően az, hogy nem eleve vétkesként és büntetendőként születik, hanem sokkal inkább a büntetés, a felügyelet, a bűnhődés és a kényszer eljárásaiból. Ez a valós és testetlen lélek egyáltalán nem szubsztancia, hanem olyan elem, amelyben a hatalom egy bizonyos típusának hatásai és a tudásra való hivatkozás illeszkednek egymásba, fogaskerékrendszer, amelynek révén a hatalmi viszonyok teret adnak a lehetséges tudásnak, a tudás meg visszakapcsol a hatalom hatásaihoz, és erősíti őket. E realitásreferenciára különböző fogalmak épültek: pszichére, szubjektivitásra, személyiségre, tudatra stb. szabdalódott fel az elemzés területe; tudományos diskurzusokat és technikákat emeltek rá; belőle kiindulva dicsérik fel a humanizmus erkölcsi igényeit. De ne hagyjuk megtéveszteni magunkat: a lelket, a teológusok álmát nem váltotta fel egy valódi ember, a tudás, a filozófiai gondolkodás vagy a technikai beavatkozás tárgya. Az ember, akiről beszélnek, és akinek felszabadítására felszólítanak minket, már önmagában is egy saját magánál mélyebb alávettetés eredménye. 'Lélek' lakja, ez hívja létezésre, s ez a létezés csak egy része az uralomnak, amelyet a hatalom gyakorol a testre. A lélek egy politikai anatómia hatása és eszköze; a lélek a test börtöne” (Foucault 1990:42-43).

E börtön és interpretációi nemcsak a filozófia, narratív társadalomvizsgálat, politikai antropológia vagy történettudomány alkotóit ihlették meg, hanem a testről beszélő, testiséget szóbeliséggel megvilágító és az önmegjelenítés (test-énkép) tipológiáit megalkotókat is. Csabai Márta és Erős Ferenc hivatkozzák Arthur W. Frank rendszerét, melyben a test/szelf négy alaptípusa válik külön meta-narratív elemek szerint: a fegyelmezett-szabályozott, a külsődleges-fogyasztói tükröző, az erő által definiált uralkodó, és a mindig valamely másik ellenében önképet alkotó kommunikatív-idealizáló típus. Utóbbi a maga hatásterében vágy-megosztó, szétsugárzó, kihívó mivoltában a társadalmi diskurzusok hatalmát a test alárendeltségével még a kockázattársadalmakban is szembeállító karakter – épp az a típus, melynek az írásom elején idézett Foucault-gondolatok és az imént utalt szövegparadigma-reflexiók (Ricoeur) kiegyenlítő, közös hermeneutikai lényegében lehetne helyet találni, s amelyről Clastres is beszél főbb műveiben. Az események és olvasataik szöveggé, kommunikatív tartalomává válása közben a cselekvés-megismerés

vagy viselkedés-konvenciók tára egyes (szöveggé vált, a társadalmi egészről mintegy levált) részecskéik újraalkotásából, rekonstrukciójából, forgandó mivoltából áll össze. „Az így (a részekből) konstruált és (az egészéből) rekonstruált szöveg mint totalitás maga is individuum, mely sokféle oldalról közelíthető meg. A hipotetikus értelemkonstrukciók bizonyításánál folyamata valójában nem is empirikus igazolás, inkább értékelés, mely a valószínűség logikáját követi. A hipotézisek felállítása és érvényességük mérlegelése körkörösen vonatkozik egymásra. Ha pedig 'egy szöveg kvázi-individuum, s a szöveg-interpretálás értékeléssel jár, akkor joggal állapíthatjuk meg, hogy itt a szövegről szóló tudományosan használható tudás jött létre' (Ricoeur 2002:70). Az érvényesítés logikáját az értelmezés (mint mérlegelés) egyik vezérfonalává téve Ricoeur a társadalomtudományi értelmezés újfajta nyitottságát, vitathatóságát alapozza meg, Geertz például ebben az értelemben nevezi a kultúra kutatását 'jelentések találgatásának' (Geertz 1994:188). Az értelmezésnek ez a paradigmája azért vihető át a szövegről a társadalomtudományok egészére, állítja, mert a szöveghez hasonlóan az emberi cselekvés is rendelkezik az ezt lehetővé tevő 'specifikus többszólamúsággal' (Ricoeur 2002:71) – összegzi Glózer Rita kvalitatív módszertanában (2006).

Midőn írásomban abból indultam ki, hogy lét képei és ritmusai folytonos kapcsolathálózati miliőbe zárják, korlátozzák vagy serkentik, biológiai vagy szakrális szintéren is összefüggésrendbe tagolják az egyes testek kifejeződéseit, a lelkek kisugárzásait, akkor a test-képhez kapcsolódó lét-képzetek és a Másságról való fogalmi hálók közegéből emeltem ki néhány részkérdést, melyek a művészeti testformációk és a politikai erőgyakorlás alapján is szemünk előtt állnak, de sem a Test, sem a Lélek nem független a társadalmi létformák, konvenciók, kapcsolatok, normák mindennapi megjelenésmódjában is rejtve mutatkozó környezeti hatásoktól, a test-lélek politikai környezetétől, interpretációjától, maga-mutatásától. Így tehát a Test és Lélek konstans problematikája végül talán mégis láthatatlan marad, vagy értelmezhetetlen rejtélyként él tovább.

Felhasznált szakirodalom

- Appadurai, Arjun 1996 *Modernity at Large, Cultural Dimension of Globalisation*. Univ. of Minnesota Press, Minneapolis/London.
- András Ferenc 2014 Test, lélek és bizonyos anomáliák. In Gécz János – András Ferenc szerk. 2014 *A test mint antropológiai tér*. Pannon Egyetem Modern Filológiai és Társadalomtudományi Kar, Társadalomtudományi Műhely, Veszprém, 20-24.
- Barba, Eugenio 2001 *Papirkenu*. Kijarat Kiadó, Budapest.
- Barthes, Roland 1967 *Writing Degree Zero*. Cape, London.
- Bauman, Zygmunt 1996 A test posztújkori kalandjai. *Kalligram*, 7-8:15-21.
- Bauman, Zygmunt 1991 *Modernity and Ambivalence*. Polity Press, Cambridge.
- Beck, Ulrich – Giddens, Anthony – Lash, Scott 1994 *Reflexive Modernisation – Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Polity Press, Oxford/Cambridge.
- Berszán István 2014 Test, ritmus, elbeszélés. In Gécz János – András Ferenc szerk. 2014 *A test mint antropológiai tér*. Pannon Egyetem Modern Filológiai és Társadalomtudományi Kar, Társadalomtudományi Műhely, Veszprém, 32-37.
- Biczó Gábor 2009 *Hasonló a hasonlónak... Filozófiai antropológiai vázlat az asszimilációról*. Kalligram, Pozsony–Budapest.
- Blandl Borbála 2006 Emberkép. Immanuel Kant: Antropológiai írások. *BUKSZ*, 1:12-18.
- Bourdieu, Pierre 2002 A kulturális alkotások tudományos vizsgálata; Államszemlélet – a bürokratikus mező eredete és struktúrája. In *A gyakorlati észjárás*. Napvilág Kiadó, Budapest, 49-8, 85-112.
- Clastres, Pierre 2015 *Az erőszak archeológiája*. Qadmon Kiadó, Budapest.
- Clastres, Pierre 1974 *La société contre l'État*. Minuit, Paris.
- Csabay Márta – Erős Ferenc 2000 *Testhatárok és énhatárok. Az identitás változó keretei*. Jászóvegyek, Budapest.
- Császi Lajos 2012 A test szimbólumai és metaforái. In Lázár Imre – Pikó Bettina szerk. *Orvosi antropológia*. Medicina Könyvkiadó Zrt, Budapest, 110-114.

- Csehy Zoltán 2014 Az opera teste, a test operái. Testkoncepciók a kortárs operában – tipológiai vázlat. *Iskolakultúra*, 7-8:47-58.
- Descartes, René 2000 *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Osiris, Budapest.
- Douglas, Mary 1996 *Rejtett jelentések. Antropológiai tanulmányok*. Osiris, Budapest.
- Douglas, Mary 1993 A két test. *Magyar Lettre Internationale*, 18:8-11.
- Douglas, Mary 1990 *Natural Symbols*. Pantheon Books, New York.
- Durkheim, Émile 1915 *The Elementary Form of Religious Life*. Free Press, New York.
- Faragó Kornélia 2016 Testek térben és időben. *Hungarológiai Közlemények*, (17) 2:42-52. On-line: <http://epub.ff.uns.ac.rs/index.php/hk/article/view/1824/pdf>
- Featherstone, M. – Hepworth, M. – Turner, B. S. szerk. 1997 *A test. Társadalmi fejlődés és kulturális teória*. József Műhely Kiadó, Budapest.
- Fehér Ferenc – Heller Ágnes 1993 Biopolitika. *Világosság*, 8-9:5-49.
- Foucault, Michel 1999 *Én, Pierre Rivière, aki lemeszároltam anyámat, húgomat és öcsémem...* József Műhely Könyvek, Budapest.
- Foucault, Michel 1990 *Felügyelet és büntetés*. Gondolat, Budapest.
- Foucault, Michel 1988 *Technologies of the Self*. The University of Massachusetts Press, Amherst.
- Frye, Northrop 1990 *Myth and Metaphor: Selected Essays 1974-1988*. University Press of Virginia, Charlottesville.
- Fügedi János 2016 Lábán Rudolf – az európai színpadi táncnyelv megújítója. *Szcenárium* (4)1:35-45.
- Geertz, Clifford 1994 *Az értelmezés hatalma*. Századvég könyvtár, Budapest.
- Géczi János – András Ferenc szerk. 2014 *A test mint antropológiai tér*. Pannon Egyetem Modern Filológiai és Társadalomtudományi Kar, Társadalomtudományi Műhely, Veszprém.
- Giddens, Anthony 1991 *Modernity and Self-Identity – Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press, Oxford/Cambridge.
- Glózer Rita 2006 A diskurzuselemzés a társadalomtudományokban. In *Kvalitatív módszerek az empirikus társadalom- és kultúrakutatásban*. Szabadbolcsészet 2006. http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszet/indexfb1a.html?option=com_tanelem&cid_tanelem=844&tip=0
- Hannerz, Ulf 1992 *Cultural Complexity. Studies in the Social Organisation of Meaning*. Columbia Univ. Press, New York.
- Heller Ágnes 2003 Vágy vagy a személyiség – a magam-technikája. *Pro Philosophia füzetek*, 36:3-10. On-line: <http://www.c3.hu/~prophil/profi034/heller.html>
- Heller Ágnes 1994 Megváltoztatta-e a biopolitika a politika fogalmát? *Világosság*, 11:5-15.
- Helman, Cecil G. 2001 *Orvosi antropológia / rövidített jegyzet*, szerk. Lázár Imre/. SOTE, Budapest. On-line: <http://doksi.hu/get.php?lid=22108>
- Horváth Júlia Borbála 2008 *Újnőkorszak*. L'Harmattan, Budapest.
- Horváth Júlia Borbála 2015 *Lánylegény. Az intermentalitás és kialakulásának történeti háttere*. L'Harmattan, Budapest.
- Kant, Immanuel 2005 *Antropológiai írások*. Osiris – Gond-Cura Alapítvány, Budapest.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 2000 *Látható és láthatatlan világok az ezredfordulón*. Új Mandátum, Budapest.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 2007 *Túlélési stratégiák. Társadalmi adaptációs módok*. Kosuth Kiadó, Budapest.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 2013 A szellem összetevői. In *Szellemi termelési mód*. Kosuth Kiadó, Budapest, 216-264.
- Katona Edit 2016 „Ha férfi vagy, légy férfi”. *Hungarológiai Közlemények*, (17) 2:53-64. On-line: <http://epub.ff.uns.ac.rs/index.php/hk/article/view/1825>
- Keszeg Vilmos 2014 Arcom romló földi mása. In Géczi János – András Ferenc szerk. 2014 *A test mint antropológiai tér*. Pannon Egyetem Modern Filológiai és Társadalomtudományi Kar, Társadalomtudományi Műhely, Veszprém, 86-94.
- Kisdi Barbara 2012 A női test dekolonizációja. *Néprajzi Látóhatár*, 21. 3:23-44.
- Lafferton Emese 1997 Az ember és a társadalom testéről a modern tudományok tükrében. *Replika*, 28:39-57.
- Lábán Rudolf 2008 *Koreográfia*. Szerk. Fügedi János. L'Harmattan, Budapest.
- Lányi Gusztáv 2001 *Rendszerváltozás és politikai pszichológia*. Rejtjel Kiadó, Budapest.
- Lányi Gusztáv 1999 Szomatikus lélek és politikai kommunikáció. In Sárközy Erika szerk. *Rendszerváltás és kommunikáció*. Osiris Kiadó, Budapest, 152-189.

- Lázár Imre – Pikó Bettina szerk. *Orvosi antropológia*. Medicina Könyvkiadó Zrt, Budapest.
- Lefebvre, Henri 2004 *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. Continuum, London.
- Lefort, Claude 1986 *The Modern Forms of Political Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. MIT Press, Cambridge.
- Lefort, Claude 1988 *Democracy and Political Theory*. Polity Press, Oxford.
- Mauss, Marcel 2000 A test technikái. In *Szociológia és antropológia*. Osiris Kiadó, Budapest, 425-446.
- Merényi Miklós 2017 Barbárság, egyenlőtlenség, elidegenedés? – Pierre Clastres és Claude Lefort politikai gondolkodása. *ELPIS*, (X. évf.) 1:61-72. http://elpis.hu/issues/16/elpis16_merenyi.pdf
- Merleau-Ponty, Maurice 1964 *Le visible et l'invisible*. Gallimard, Paris.
- Metz, Johann Baptist 2004 *Az új politikai teológia alapkérdései*. L'Harmattan, Budapest.
- Metz, Johann Baptist 2005 *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*. L'Harmattan, Budapest.
- Molnár Tamás 1992 *A hatalom két arca: Politikum és szentség*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Orbán Jolán 2014 Testhatársértések – a performativitás kegyetlensége. In Borbély András – Orbán Jolán – Pieldner Judit szerk. *Irodalom, test, emlékezet*. Erdélyi Múzeum Egyesület, Kolozsvár, 15-36.
- Ortner, Sherry B. 1973 On Key Symbols. *American Anthropologist*, 75 (5):1338-1346. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1973.75.5.02a00100/pdf>
- Pászka Imre 2009 *Narratív történetformák a megértő szociológia nézőpontjából*. Belvedere Meridionale – Szegedi Egyetemi Kiadó, Szeged.
- Ricoeur, Paul 2002 A szöveg mint modell: a hermeneutikai megértés. *Szociológiai Figyelő*, 1–2:60-76.
- Ricoeur, Paul 2001a Mi a szöveg? In Dobos István szerk. *Olvasáselemlétek I.* Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 9-43.
- Ricoeur, Paul 2001b A szöveg mint modell: a hermeneutikai megértés. *Magyar Lettre Internationale*, 42. <http://epa.oszk.hu/00000/00012/00026/ricoeur.htm>
- Schmitt, Carl /1922/ 1992 *Politikai teológia*. ELTE ÁJK, Budapest.
- Suchodolski, Bogdan 1976 *Anthropologie philosophique de la Renaissance*. Polskiej Akademi Nauk, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdansk.
- Sutyák Tibor 2003 „A lélek a test börtöne” – Foucault lélekfelfogása. *Pro Philosophia füzetek*, 36:29-36. On-line: <http://www.c3.hu/~prophil/profi034/sutyak.html>
- Szabó Miklós 2017 *Az illékony tragédia. A genocídium-kutatás lehetséges kulturális antropológiai megközelítése*. PHD disszertáció, ELTE TÁTK Szociológiai Doktori Iskola, Budapest.
- Turner, Victor Witter 1967 *The Forest of Symbols*. Cornell University Press, Ithaca.
- Vermes Katalin 2006 *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatának összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. L'Harmattan, Budapest.
- Vörös Miklós 1997 Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor: Rejtjelek 2. Fejezetek a mindennapi élet antropológiájából. *BUKSZ*, 3:337.